

السُّلْطَةُ فِي الْإِسْلَامِ: الْعَقْلُ الْفَقْهِيُّ السَّلْفِيُّ بَيْنَ النَّصِّ وَالتَّارِيخِ

✽ أحمد إبراهيم أبوشوك *

تُحْطَى قَضِيَّةُ السُّلْطَةِ السِّيَاسِيَّةِ بِاهْتِمَامٍ جَمٍّ بَيْنَ أَوْسَاطِ الْبَاحِثِينَ فِي مَجَالِ الدِّرَاسَاتِ الْإِنْسَانِيَّةِ، لِأَنَّهَا تُمَثِّلُ الْقُوَّةَ الَّتِي تَسْتَطِيعُ الصَّفْوَةُ الْحَاكِمَةُ مِنْ خِلَالِهَا أَنْ تَقِيمَ عَلَى إِدَارَةِ مَقْدَرَاتِ الشُّعُوبِ وَشُؤُونِ الْأُمَمِ، وَبِوَسْطَتِهَا تَتَحَكَّمُ فِي إِصْدَارِ الْقَرَارَاتِ الَّتِي تُحَدِّدُ مَسَارَاتِ الْحَيَاةِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ وَالسِّيَاسِيَّةِ وَالْاِقْتِصَادِيَّةِ وَالْفِكْرِيَّةِ فِي أَيِّ مَجْتَمَعٍ مَا، وَذَلِكَ تَبْعاً لِتَوَجُّهَاتِهَا السِّيَاسِيَّةِ وَقِيمِ الْمَجْتَمَعِ الَّتِي تَعَكِّسُ أَرْضِيَّةَ الْخُطَابِ بَيْنَ الْحَاكِمِ وَالْمُحْكُومِ وَبَيْنَ مُحَوْرِيّ التَّحْدِيّ وَالِاسْتِجَابَةِ فِيهِ. لِذَا فَقَدْ جَعَلَهَا (أَيُّ السُّلْطَةِ) الْمُسْتَشَارُ عَبْدِ الْجَوَادِ يَاسِينَ - فِي دِرَاسَتِهِ الْمَوْسُومَةِ بِـ "السُّلْطَةُ فِي الْإِسْلَامِ: الْعَقْلُ الْفَقْهِيُّ السَّلْفِيُّ بَيْنَ النَّصِّ وَالتَّارِيخِ"- قَاسِماً مُشْتَرِكاً بَيْنَ النَّصِّ الدِّينِيِّ (الْقُرْآنُ وَالسُّنَّةُ) وَالتَّارِيخِ، وَمِنْ خِلَالِ أُطْرُوحَتِهِ لَفْهَمَ جَدْلِيَّةِ التَّأْثِيرِ وَالتَّأَثُّرِ بَيْنَ كِلَيْهِمَا تَوْصَلَ إِلَى أَنَّ الْعَقْلَ السَّلْفِيَّ الْمُسْلِمَ هُوَ نَتَاجُ طَبِيعِي "لِتَارِيخِ السُّلْطَةِ ... [الَّتِي] أَوْرَثَتْهُ خُضُوعاً شَبْهَ كُلِّيٍّ لِلْحُكُومَةِ، ... [وَلِـ] سُلْطَةِ التَّارِيخِ ... [الَّتِي] أَوْرَثَتْهُ خُضُوعاً شَبْهَ كُلِّيٍّ لِلْمَاضِي".^١

✽ دِكْتَوْرَاةٌ فِي التَّارِيخِ مِنْ جَامِعَةِ بِيَرْجَنْ (النُّزُوجِ)، أَسْتَاذُ مُسَاعَدٍ فِي قِسْمِ التَّارِيخِ وَالْحَضَارَةِ، الْجَامِعَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ الْعَالِمِيَّةُ مَالِيزِيَا.

^١ عَبْدِ الْجَوَادِ يَاسِينَ، السُّلْطَةُ فِي الْإِسْلَامِ: الْعَقْلُ الْفَقْهِيُّ السَّلْفِيُّ بَيْنَ النَّصِّ وَالتَّارِيخِ (الدَّارُ الْبَيْضَاءُ: الْمَرْكَزُ

وبما أن السُّلطة السياسيّة تعني "القدرة على الفعل النابع من السيطرة التامة لجماع أمور الحكم على مقتضى النظر الشرعي في الإسلام"^٢، فهناك ثمة تجاوب مصلحي بين السُّلطة السياسيّة والسُّلطة الشرعية في الإسلام. إلا أن قضية "النظر الشرعي في الإسلام" نفسها تثير جملة من التساؤلات حول مفهوم الإسلام الذي يجب أن تؤسس عليه المبادئ العامة التي تحكم حركة السُّلطة: هل هو إسلام الوحي المبني على النّص الخالص الذي تتسع فيه دائرة المباح، وتتقلص دائرة الإلزام، ويرتفع سقف التكليف فوق فضاء واسع من الحرية واحترام العقل الإنساني، دون أن ينقص ذلك من حرارة الإيمان شيئاً؟ أم هو إسلام الفقه الذي تُقدمه المنظومة السلفية مبنياً على التّاريخ حيث تنقبض فيه دائرة المباح، وتتسع دائرة الإلزام، وتنداح أرضية التوجس في العقل والحرية، دون أن يزيد ذلك من حرارة الإيمان شيئاً؟^٣

هذه نماذج من التساؤلات التي ناقشها المستشار ياسين في كتابه عن: "السُّلطة في الإسلام"، الذي نشره المركز الثقافي العربي في الدار البيضاء عام ١٩٩٨. ويقع الكتاب في ٣٤٩ صفحة من الحجم المتوسط، يستهلها المؤلف بمقدمة ومدخل عن "قراءة في الجدل مع التّاريخ"، ثم تأتي ثلاثة فصول رئيسة مقسمة إلى عدة مباحث، تقرأ عناوينها تبعاً على النحو الآتي: "قانون النّص: قراءة في العقل الفقهي المسلم"، "في القرآن: قراءة في التأويل السياسي للنص"، "بين سلطة النّص ونص السُّلطة".^٤ والكتاب في مقاربه العامة وفرضياته في مناقشة تأثير السُّلطة في التّاريخ وتداعيات التّاريخ على العقل المسلم أشبه بمحاولات محمد عابد الجابري في قراءة "تكوين العقل العربي"^٥، ونصر حامد أبو زيد في دراسة "الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية

^٢ إبراهيم محمد زين، السُّلطة في الفكر الإسلامي (الخرطوم: الدار السودانية للكتب، ط ١، ١٩٨٣) ص ١٧.

^٣ عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ٩.

^٤ قدم الباحث السوري عبد الرحمن الحاج إبراهيم مراجعة لفصول هذا الكتاب في العدد العاشر من مجلة التجديد، إلا أن مراجعته اتسمت بالعرض الوصفي دون تحليل القضايا الرئيسة التي أثارها المؤلف وتوطينها في محيط التراث الإسلامي وأدبياته المعاصرة. لمزيد من التفصيل انظر: عبد الرحمن الحاج إبراهيم، "السُّلطة في الإسلام: العقل السلفي بين النّص والتّاريخ" (عبد الجواد ياسين)، مجلة التجديد، العدد العاشر، ٢٠٠١، ص ٢١٥-٢٣٠.

^٥ محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٥) ١٩٩١.

بدورها إلى تمديد دائرة التشريع الفرضي الذي يؤسس مفرداته على كليات النصّ المباح وإلى الاهتمام بالجزئيات دون المقاصد الكلية. وأخيراً دفعت هذه العصبية المذهبية جيل المحافظين (أو بالأحرى جيل المقلدين) إلى تعطيل آلية الاجتهاد والاكتفاء بالاجترار من أحكام السلف بحجة أنها "أحكام قطعية" يجب أن يقتدي بها المشرع في معالجة سائر الشؤون الحياتية المعاصرة.

وانطلاقاً من هذه المعطيات سيحاول هذا البحث أن يجري حواراً بناءً مع الأفكار الرئيسة التي أثارها المستشار ياسين في دراسته عن التداخل العضوي المعقد بين النصّ والتاريخ في إطار السُّلطة ودوره في تشكيل العقل الفقهي المسلم، وذلك من خلال عرض تنداح دائرته لسماع الرأي والرأي الآخر، ولتوطئ القضايا التي أثارها المؤلف في إطار التراث الإسلامي، ثم لتقويم المنهج المزدوج الذي استخدمه في قراءة النصّ والتاريخ كل منهما في ضوء الآخر وفي ضوء العلاقة التي ربطتهما بالسُّلطة من طرف وتكوين العقل الجمعي المسلم في طرف ثان. وسيكون مدخلنا لمعالجة هذه القضايا ومثيلاتها وفق المحاور الآتية:

أولاً: إسلام النصّ بين الإلزام والإحالة إلى دائرة المباح.

ثانياً: تنصيب السُّلطة في إطار التاريخ.

ثالثاً: موقف المستشار ياسين من التنظير السلفي للسلطة.

إسلام النصّ بين الإلزام والإحالة إلى دائرة المباح

يرى المستشار ياسين أن الإسلام الصحيح هو إسلام النصّ الثابت بالوحي كتاباً أو سنة، والذي تؤسس كلياته على مفهوم الإلزام. وأن القوة "الإلزامية في النصّ الخالص ... [تتمركز في] الأمر الجازم أو النهي الجازم وجوباً أو حرمة، وأن عدم النصّ هو في ذاته نص بالإحالة إلى دائرة المباح، فإن ذلك يؤدي بالضرورة إلى القول بأن الأحكام في الإسلام لا تخرج عن دائرتين اثنتين: دائرة المباح أولاً والإلزام ثانياً." ويرى أن مقاصد الشرع تهدف إلى توسيع دائرة المباح وتشديد النكير على من يضيّقها. ويستشهد في هذا بقول ﷺ: "إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً، من سأل عن شيء لم يحرم عليهم، فحرّم عليهم من أجل مسأله"، وقوله: "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا

أصول الفقه كآلية تساعد في تطوير الأحكام الفقهية وفقاً لمتطلبات العصر. فقد حاول أنصار المدرسة الأولى أن يميزوا بين الآيات المكيّة والمدنيّة، بحجة أن الآيات المكيّة هي آيات الأصول التي تصلح لكل زمان ومكان، وأن الآيات المدنيّة هي آيات التشريع التي ترتبط بواقع الحال الذي عاصرتة، ومن ثمّ فإن الواقع السياسي والمذهبي الذي أحاط بها قد أفقدها أهليتها لوضع أحكام تُحدد مسارات المجتمع المعاصر. ١١

أما المدرسة الثانية فقد حاولت أن تعيد ترتيب مصادر التشريع، واضعةً المصالح المرسلة والاستصحاب في مرتبة سامية بعد الوحي الثابت في الكتاب والسنة، وحثتها في ذلك أن هذا الانقلاب الأصولي سيسهم في تفعيل الأحكام الفقهية عملاً بالمقاصد الكلية للشريعة وحركة النصّ الدائمة في إطار ثنائية الزمان والمكان المتجددة دوماً بتجدد متطلبات الحياة الإنسانية. ١٢

أما وسطية المستشار ياسين فتكمن في محاولته لوضع قانون لقراءة النصّ، تتجلّى فرضياتها في تضيق دائرة الإلزام القائمة على النصّ الخالص والتحرك الحر في إطار المسكوت عنه، أو المباح، تحركاً لا يتقيد بالقواعد الأصولية التي وضعها علماء المذاهب الفقهية وفي الوقت نفسه يفسح المجال لفهم قوة النصّ الاكتنازية. وحثته في ذلك أن النصّ وحده هو الذي يصلح للعصر، وأن المنظومة السلفية المدونة ليست منظومة نصية، بل هي منظومة عارضة تشكل حولها العقل المسلم في معالجة قضايا السُلطة وشؤون السلطان، والإقتداء بما قد يفضي إلى حدوث قطيعة بين النصّ الخالص والعقل المسلم المعاصر، إذا حاول هذا العقل أن يؤسس أدبيات الفقه السياسي على موروثات السلف التي اعترها القصور في أكثر من موطن.

ولكي يُوثّق المستشار ياسين لفرضيته هذه حاول أن يفرق بين "المهيكل الشكلي" للسلطة و"المحتوى الموضوعي"، محتجاً بأن النصّوص قد وضعت الإطار العام لتحديد مضمون الحكم ومنهاجه، وسكتت عن القضايا التي ترتبط بشكل الحكومة وتركيبها،

١١ محمود محمد طه، الرسالة الثانية من الإسلام. محمد شحرور، الكتاب والقرآن (دمشق: الأهالي، ط ٢، ١٩٩٠).

١٢ حسن الترابي، ١٩٨٤. حسن الترابي، "منهجية التشريع الإسلامي"، المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية: بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، ج ٢، فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨١، ص ٩٦-٣٦. وانظر: عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم (فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩١).

فصول "السُّلطة في الإسلام" عبر الفقرات الآتية، وفق منهج يحاول أن يوطّن لمنطلقات المستشار ياسين الفكرية في إطار أدبيات الفكري السياسي الإسلامي.

تنصيب السُّلطة في إطار التاريخ

لا جدال أن العلم الشرعي في الإسلام بحكم بنيته الوظيفية ينطوي على سلطة معرفية منافسة للسلطة السياسية، التي تحاول أن توظفه دوماً في خدمة تطلعاتها السيادية وإحكام خطابها الجماهيري في تبرير أفعالها المخالفة لروح الشرع ولقيم الحكم الصالح ومبادئه في الإسلام. لذا فإن الممارسة التاريخية تثبت أن العلم الشرعي يصعب أن يكون علماً محايداً ومستقلاً عند معالجة القضايا السياسية، بل هو علم يقف بين النقيضين: إما مبرراً لأفعال السُّلطة السياسية ومديناً لها بالولاء والطاعة، وإما معارضاً أو معتزلاً لحركة تيارها السياسي.

لذا فإن العلاقة بين السيف والقلم علاقة ولدت في أحضان المحنة وعطاؤها الفقهي عطاء متأثر بموقف الفقهاء المصالح للسلطة أو المعتزل للفتنة. والاعتزال نفسه لا ينجي صاحبه من سيف السلطان، فمثلاً نجد أن الخليفة معاوية بن أبي سفيان (ت ٦٠هـ) قد قتل المحدث الزاهد حُجر بن عدي (ت ٥١هـ) لأنه رفض أن يلعن علي بن أبي طالب (ت ٤٠هـ) في المحافل العامة وينتقد ممارسته السياسية على رؤوس الأشهاد^{١٥}. ويؤكد هذه القضية الكاتب الديواني عبد الله بن المقفع (ت ١٤٢هـ) الذي وصف العلاقة بين الفقهاء والسُّلطة بأنها علاقة تقف بين خُلقين متناقضين: إذلال الذات، أو طلب عزّها واستقلالها بالفرار والاعتزال^{١٦}. ويعني إذلال الذات إصدار خطاب فقهي مناصر للسلطة على حساب العلم الشرعي، أما الفرار من السُّلطة واعتزالها فهما موقفان سلبيان، لأن سكوت الفارّ أو المعتزل يفسر سكوتاً

^{١٥} لمزيد من التفصيل عن النهاية التراجيدية التي واجهها المحدث الزاهد حُجر بن عدي على أيدي زبانية الخليفة معاوية بن أبي سفيان انظر: محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٩)، ج ٦، ص ١٤١-١٦٠؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ (بيروت: دار صادر، د.ن)، ج ٣، ص ٤٧٢-٤٨٨.

^{١٦} [عبد الله بن المقفع]، آثار ابن المقفع: كليله ودمنة، الأدب الكبير، الأدب الصغير، الدرّة اليمينة، رسالته في الصحابة، الآثار الأخرى (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٨٦)، ص ٢٨٩.

أو شعب؟... هل [فيه] ثمة نص يحدّد القرشية بوصفها شرطاً لاختيار الحاكم؟ وهل [فيه] ثمة نص يُعيّن سائر الشروط [المرتبطة بالحاكم] ... [وهل فيه ثمة نص] يحدد [صلاحيات الحاكم] سواء في مواجهة الناس، أو في مواجهة العناصر الأخرى من السُّلطة إن كان لها وجود^{٢٠}. ثم يُجيب عن هذه التساؤلات بتقديم قراءتين تاريخيتين للنص الديني: ترتبط أحدهما بعملية نزول الوحي التي اكتملت حلقاتها بوفاة الرسول ﷺ، وتؤسس الثانية على هدي الصناعة الحديثة، وتأويل النصوص القرآنية اللذين تضخم صرحهما في أحضان الفتنة واستقام عودهما بطول عصر التدوين.

ففي القراءة الأولى نوافق المستشار ياسين على أن النص اكتفي بالسكوت الذي أحال قضية الهيكل الشكلي للسلطة إلى دائرة المباح (أي إلى حركة التاريخ والواقع الإنساني المتغير)، أما في القراءة الثانية فنلاحظ أن النص قد استنطقه التاريخ، فنطقه بالسنة متعددة لها منطلقاتها الفكرية وبرامجها السياسيّة التي تتعارض مع بعضها البعض بشأن أنساق الهيكل الشكلي للسلطة، لا بشأن مضمون السُّلطة السياسيّة الذي أشار إليه النص القرآني وأكدته ممارسة الرسول ﷺ.

ويُرجع المستشار ياسين تاريخ الاحتجاج بتأويل النص القرآني في تحديد الهيكل الشكلي للسلطة إلى عهد الفتنة التي نشبت بين علي ومعاوية، حيث كتب علي إلى خصمه الأموي قائلاً: "وكتاب الله يجمع ما شذ عنا، وهو قوله تعالى: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾، فنحن تارة أولى بالقرابة وتارة أولى بالطاعة"^{٢١}. ويرى مؤلف "السُّلطة في الإسلام" أن علياً بن أبي طالب هو أول من استخدم النصوص القرآنية في الاحتجاج لنفسه بالإمامة، ويُعدُّ رأيه في هذا الشأن رأياً له أسبقية وأهميته في أدبيات الشيعة وفي البناء الفكري لنظرية الإمامة، التي أسست فرضياتها على مفهوم القرابة والوراثة المصطفوية في تحديد المعيار الشرعي للسلطة السياسيّة في الإسلام. وفي المرحلة التي أعقبت واقعة كربلاء (ت ٦١ هـ)، حيث كانت المنظومة الشيعية خلواً من المنطلقات الفاطمية التي ألحقت بها فيما بعد، ومن

٢٠ المرجع السابق، ص ٢٠١-٢٠٢.

٢١ انظر أبوزهرة، تاريخ الجدل، ص ١٤١ وما بعدها. وهو ينقل عن العقد الفريد. عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ٢٠٣.

ذلك الملك الذي أخذ الشربة فكتب على عضده الأيمن: ﴿وَكَمَتُ كَلِمَةً رَبَّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ ٢٤. هكذا جعلت هذه الخطوة التنصيصية الباكراة الإمامة في المفهوم الشيعي ميراثاً نصياً يتناقله الأبناء عن الآباء، فكل إمام "يعهد إلى الذي يليه. ويترك له كتاباً وصية ظاهرة، وفي هذا الكتاب ما يحتاج إليه ولد آدم منذ أن خلق الله آدم إلى أن تفتي الدنيا". ٢٥

ويلحظ المستشار ياسين أن هذه الخطوة قد تكامل بناؤها الفكري في واقع الحراك السياسي بين الشيعة والسنة، ولكنها في واقع الحال قد أضفت على نفسها طابعاً ثيوقراطياً فجاً يتعارض مع المقاصد الكلية للنصوص الشرعية، لأنه ينظر للحاكم نظرة صفوية تنفي اختيار الجماعة المحكومة له، وتجعله إماماً مختاراً من المشيئة الإلهية العليا، وتحتج بأنه ورث علم النبوة كله، وهو بهذه المثابة موصول بالسماء على الدوام، ومعصوم من الخطأ والخطيئة، ويقول الحق ولا ينطق عن الهوى. ٢٦

يدفعنا هذا التوجه الشيعي إلى الاتفاق مع المستشار ياسين في أن هذه الحجج والبراهين التي صاغتها المنظومة الشيعية تتعارض مع المبادئ الثابتة في القرآن، التي تتجسد حصيلتها في مبدأ المساواة والعدل بين الناس، ذلك المبدأ الذي تتبلر قيمته القرآنية في قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ﴾، وفي قول الرسول ﷺ: "لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحرر على أسود، ولا أسود على أحرر إلا بالتقوى". ٢٧

ولا شك أن هذه الثوابت هي الثوابت نفسها التي أسس عليها الفقه السلفي السني رفضه للمنظومة الشيعية، ثم حاول أن يمكن لشرعية الهيكل الشكلي للسلطة

٢٤ المرجع السابق.

٢٥ نقلاً عن عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ٢٠٤: المرجع السابق، ص ١٤٩.

٢٦ عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ٢٠٥.

٢٧ مسند الأمام أحمد بن حنبل (بيروت دار الكتب العلمية، د. ت) ج ٥، ص ٤١١. ورد هذا الحديث في كتاب "السُّلْطَةُ في الإسلام" على النحو الآتي: "لا فضل لعربي على عجمي، ولا لقرشي على حبشي إلا بالتقوى"، ص ٢٠٧.

وهذه العصية نفسها تبناها علي بن أبي طالب لكي يُقَوِّمَ عليها دفعوع رفضه المبدي لمبايعة الصديق، ويتجلى ذلك في قوله: "أنا عبد الله، وأخو رسوله [...]"، أنا أحق بهذا الأمر منكم، لا أبايعكم وأنتم أولى بالبيعة لي، أخذتم هذا الأمر من الأنصار واحتججتم عليهم بالقربة من النبي ﷺ وتأخذونه منا أهل البيت غصباً، أستم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر منهم لما كان محمد منكم فأعطوكم المقادة وسلموا إليكم الإمارة، وأنا احتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الأنصار نحن أولى برسول الله حياً وميتاً، فأنصفونا إن كنتم تؤمنون وإلا فبوعوا بالظلم وأنتم تعلمون". ٣٠

وحسب رأي المستشار ياسين أن قضية القرشية نفسها أعطيت بُعداً آخر بعد أن دخلت حركة العراك السياسي عناصر إسلامية غير عربية مناهضة لهيمنة العنصر العربي في إدارة دفة الأمور السياسية، ومن ثمَّ نُصِّصت مقولة أبي بكر الصديق وأُلبست ثوباً سنياً ينافحه واقع التاريخ الذي نشأت فيه المقولة ويصدقه واقع الحال السياسي اللاحق الذي كان يلهم وراء تحقيق شرعية نصية تبرهن موقفه السيادي. فمثلاً القاضي أبو الحسن الماوردي (ت ٤٥٠ هـ) جعلها شرطاً سابغاً من الشروط المعتمدة

=تفتاتون بمشورة، ولا نقضي دونكم الأمور". وقال عمر بن الخطاب رداً على الحباب بن المنذر الذي كان من المناصرين لأحقية الأنصار في الأمر: "والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم ونبيها من غيركم، وكل العرب لا تمتنع أن تولي أمرها من كانت النبوة فيهم وولى أمورهم منهم، ولنا بذلك على من أبي من العرب الحجة الظاهرة والسلطان المبين، من ذا ينازعنا في سلطان محمد وإمارته، ونحن أولياؤه وعشيرته إلا مُدَلَّ بباطل، أو متجانف لإثم، ومتورط في هلكة". ثم قام بشير بن سعد أبو النعمان بن بشير الأنصاري فقال: "يامعشر الأنصار، إنا والله لن كنا أولى فضيلة في جهاد المشركين، وسابقة في هذا الدين، ما أردنا به إلا رضا ربنا وطاعة نبينا، والكدح لأنفسنا، فما ينبغي لنا أن نستطيل على الناس بذلك، ولا نبتغي به من الدنيا عرضاً، فإن الله ولى المنة علينا بذلك، إلا أن محمداً صلى الله عليه وسلم من قریش، وقومه أحق به وأولى، أيم الله لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبداً، فاتقوا الله ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم". انظر: محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ)، تاريخ الأمم والملوك، (تحقيق: محمد أبو فضل إبراهيم)، ج ٣، بيروت: دار سويدان، د. ٥٠، ص ٢١٨-٢٢٣. ويذكر وقائع هذا الحوار أيضاً ابن قتيبة (ت ٢٧٦). انظر: ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، ج ١، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٣٧، ص ٤-١١. نفى بعض الباحثين نسبة هذا الكتاب إلى ابن قتيبة الدينوري.

وشاهده في ذلك أن وقائع السقيفة المدونة تعطينا صورة مختلفة تماماً عن صورة الطرح السلفي النظري اللاحق، الذي اتسم بنوع من الخفة والبساطة التي لا تعكس حقيقة الخلاف الذي نشب بين نخبة المهاجرين (القرشيين) والأنصار (الأوس والخزرج) حول إعادة ترتيب الهيكل الشكلي للسلطة بعد وفاة الرسول ﷺ، ثم أفضى هذا الحراك السياسي إلى جدل عنيف وصل إلى حد التشابك ورفع السلاح، وانتهى بخروج فريق من الأنصار على رأسه زعيم الخزرج سعد بن عباد (ت ١٤ هـ) الذي ظل حتى وافته المنية في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (ت ٢٢ هـ) منكراً لشرعية ولاية المهاجرين، وكذلك الحباب بن المنذر (ت ٢٠ هـ) الذي رفض الانصياع لمنطق المهاجرين وهدد بإشعال الحرب قائلاً: "أنا جُذِلُهَا مُحَكَّكٌ، وعُذِبُهَا الْمُرَجَّبُ، أما والله لو شئتم لنعيدها جَذَعَةً". ٣٣

ولعلنا نتفق مع المؤلف أن عملية التنقيص هذه قد جاءت لاحقاً للحدث التاريخي، لأن وجود مثل هذا الحديث في تلك الظروف كان جديراً بأن يكبح جماح الأنصار، ويكفل للمسلمين مؤونة التدافع الشاق الذي أفضى إلى اختيار أبي بكر الصديق خليفة، ذلك الاختيار الذي وصفه عمر بن الخطاب بأنه "فلتة وقى الله المسلمين شرها". إلا أن هذا التدافع السياسي نفسه، كما يري المستشار ياسين، يؤكد أن عملية اختيار أبي بكر كانت تنطوي على قدر كبير من العفوية في الممارسة السياسية، فضلاً عن الحس الإسلامي الرفيع، الأمر الذي تسني في ظله للجماعة المسلمة الناشئة أن تسوعب معارضة الأنصار ورفض الشريعة الهاشمية بقيادة علي بن أبي طالب. ٣٤

والملاحظة الفطنة الأخرى التي يبيدها المستشار ياسين حول قضية الخلافة هي أن النظرية السننية كانت على قدر مذهل من المرونة، حيث إنها: "استطاعت ... أن تستوعب داخل إطارها [الفضفاض] دولة الراشدين الشورية، ودولة الأمويين الوريائية الاستبدادية، ودولة العباسيين الأولى بطابعها الدموي، ودولة

٣٣ انظر صحيح البخاري، كتاب الحدود؛ عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ٣٢٣. الجذيل: تصغير الجذل وهو أصل الشجرة؛ والمُحَكَّك: هو الموضوع الذي تحتك به الإبل الجرباء؛ العُذيق: تصغير العذق ويقصد به النخلة؛ المُرَجَّب: هو الذي يقوم بإنشاء الرُجبة أو الدعامة الواقية حول جذع النخلة الكريمة لتقيها من السقوط وتأثير الرياح.

٣٤ عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ٣٢٩.

قطعي الإسناد أي صالحاً للزمان كله والمكان كله، ولن يكون طرحاً تاريخياً مبصوماً ببصمة القرون، ولا طرحاً جغرافياً مصبوغاً بصبغة الشعب والإقليم. ٣٦

موقف المستشار ياسين من التنظير السلفي للسلطة

يقف المستشار ياسين موقفاً رافضاً للتنظير السلفي للسلطة السياسية في الإسلام، بحجة أنه لم يضع الهيكل الشكلي والموضوعي لهذه السلطنة على هدي المقاصد الشرعية التي يحويها النص الخالص ذو القيمة الاكتنارية التي تجعله قادراً على مجارة التغيير، والتمدد والانتشار حسب متطلبات الزمان والمكان. ومن ثم يرى أن آلية التنظير السلفي في هذا الشأن قد كُبلت بعدد من العوائق الفكرية والسياسية التي حُدّت من فاعليتها في فهم العلاقة الجدلية بين النص والواقع المعيش بصورة تتسم بالموضوعية والتجرد.

ويأتي في مقدمة هذه العوائق الدور الذي قامت به السلطنة السياسية لتوظيف السلطنة العلمية لخدمة مصالحها السياسية. وانسحاباً على هذه الغاية السياسية قد جاء التنظير للسلطة في الإسلام تنظيراً متفائلاً ومبرراً للواقع القائم الذي أراد "رب السيف" أن يكسبه شرعية نصية. فقد لاحظنا في الفقرات السابقة كيف استطاع المؤلف أن يصور واقع الحنة السياسية (الفتنة) الذي وُلد في أحضانه العمل التنظيري الخاص بتحديد ثوابت الهيكل الشكلي للسلطة من قبل المدرستين الشيعية والسنية، وكيف أفضى هذا الواقع إلى تنصيب التاريخ وطمس معالم المقاصد الشرعية الكلية من أجل خدمة مصالح المدرستين المتخاصمين. وأخيراً تجسدت حصيلة هذا العمل التنظيري في قيام نسقين متعارضين للهيكل الشكلي للسلطة السياسية في الإسلام، هما الإمامة والخلافة.

ومن وجهة نظر المؤلف، التي تتفق معها، أن حصيلة العمل التنظيري للشيعية قد تبلّرت في وضع هيكل ثيوقراطي للسلطة في الإسلام، ارتكز على مفهوم الوصية نافياً شرعية الاختيار الطوعي من الأمة للإمام، وعلى مفهوم الإمام المعصوم نافياً حق الرعية في مُسألة الراعي ومناصحته، وعلي مبدأ التوارث بين أبناء علي بن أبي طالب نافياً مبدأ المساواة بين المسلمين وحق الآخرين في تقاسم السلطنة. أما حصيلة العمل التنظيري السني فقد تجسدت في تأسيس هيكل شكلي للسلطة يُقرّ مبدأ "الاختيار الطوعي من الأمة للحاكم" إقراراً نظرياً فضفاضاً، ولكنه في واقع الحال يحاول أن يبرر شرعية الأنظمة السياسية التي تعاقبت

الصحيح، وبذلك أضحى نقد الأنساق الشكلية للسلطة السياسية التي أسست بعض جزئياتها على مثل هذه الأقوال طعناً في قدسية السنة المطهرة نفسها.

ومرور الزمن أضحى هذا الشعور هاجساً يحدّ من فاعلية أي شخص يجرؤ على نقد الأنساق الشكلية للسلطة التي ألبست ثوباً قدسياً، ويدفع ولاة دكتاتورية النسق السلفي أن يعنتوه بأنه من الطاعنين والمشككين في قدسية ثوابت الدين الإسلامي. وللخروج من هذا المأزق يقترح المؤلف أن تؤسس بنيات الهيكل الشكلي للسلطة على هدي المقاصد القرآنية الكلية الخاصة بالمحتوى الموضوعي للسلطة، وفي إطار هذا الخطوة تتم علمية الاستئناس بأدبيات السنة بعد عرضها ومقابلتها بمقابلة صادقة مع القرآن والتّاريخ وقراءات العقل الكلي للإنسان.

وبذلك يمكن توضيح الخلط الذي حدث "في خصوص الإسلام بين النصّ والتّاريخ ... [ثم] قاد إلى نقد التّاريخ السياسي للمسلمين، الذي هو في حقيقته ليس مرادفاً موضوعياً للإسلام، لأن الإسلام في النهاية ليس شيئاً غير النصّ". ٣٨.

خاتمة

تتفق هذه الدراسة المتواضعة مع أدبيات التراث الإسلامي في أن الدعوة القرآنية إلى طاعة الله وطاعة الرسول ﷺ وأولي الأمر من المسلمين ٣٩ هي دعوة تهدف إلى تأسيس نظام حكم إسلامي، يرتب شؤون الناس الحياتية ويقضي بينهم بالعدل ٤٠. وقد ترجم الرسول ﷺ هذه القيم الوظيفية لنظام الحكم المنشود نصاً على محيط الواقع عندما وضع اللبنة الأولى لدولة المدينة، وبوفاته انتقل عبء تطوير هذه اللبنة وتفعيل آلياتها السياسية إلى جيل الصحابة من المهاجرين والأنصار. وبهذه النقلة النوعية أضحى الهيكل الشكلي للسلطة السياسية في الإسلام هيكلًا مدنيًا، يلتزم التزاماً نسبياً بقواعد الشرع، لأن هذه القواعد تخضع لتفسيرات الجماعة المسلمة وتطبيقاتها على محيط الواقع، إلا أن هذه الجماعة نفسها

٣٨ عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ١٢.

٣٩ سورة النساء، الآية ٥٩: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾.

٤٠ سورة النساء، الآية ٥٨: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾.

إلا أن فرضية المستشار ياسين هذه تثير جملة من الإشكالات والتساؤلات الخاصة بإصلاح الهيكل الشكلي للسلطة السياسية في الإسلام، والتي سنتطرق إليها بالنقد والتحليل في النقاط الآتية:

أولاً: إن دعوة المستشار ياسين إلى تنقيح النص السني من الشوائب والإسرائيليات التي لحقت به، وإلحاق الجزء المنقح ببنية النص الخالص هي دعوة لها وجهتها، وقد سبقه إليها عدد من الباحثين في مجال التراث الإسلامي، إلا أن الآلية التي اقترحها لبلوغ هذا المرام تكتنفها بعض الصعوبات. ومن بين هذه الصعوبات دعوته إلى استخدام النص التاريخي عمدة لفحص المتن السني وتحديد درجة تطابقه مع الواقع الذي تشكل فيه.

فلاشك أن هذه الدعوة تقودنا إلى استفهام صريح: إلى أي نص تاريخي يريد منا المؤلف أن نحتكم؟ هل إلى النص التاريخي الذي أثبتت حوله بعض الشبهات التي تقدر في مصداقيته، وتبين أنه قد تأثر إلى حد كبير بتوجهات بعض المؤرخين الفكرية، أو بذهولهم عن المقاصد الكامنة وراء الظروف التي شكّلت فيها بنية الحدث التاريخي، أو بثقتهم المفرطة في روايات الإخباريين، أو بجهلهم بطبائع العمران البشري؟ زد على ذلك أن معظم الذين قاموا بتدوين الوقائع التاريخية في تلك الفترة كانوا إما محدّثين أو سداة للأنظمة الحاكمة أو متشيعين للخصوم، وعليه فإنه يصعب أن نصف كتاباتهم بالحيادة والتجرد، لأنهم خضعوا لضغوط الهاجس السياسي الذي جعل توثيقهم للأحداث التاريخية توثيقاً انتقائياً يصب في معين تطلعات السلطة الحاكمة أو التيارات السياسية المخاصمة لها.

ومن ثمّ فإن هذه الفرضية تدفعنا إلى القول بأن مؤرخي عصر التدوين كانوا جزءاً لا يتجزأ من نسيج العقل الفقهي المسلم الذي قام بجمع مفردات السنة والتراث، وانحرف في أكثر من موطن مليئاً بتطلعاته السلطة الحاكمة أو القوى المعارضة لها على حساب موثوقية النص الخالص. إلا أن بعض الباحثين الذين انتبهوا إلى هذا الواقع من قبل قد حاولوا أن يضعوا منهجاً تفاعلياً غايته تنقيح الوقائع التاريخية في ضوء سير الأعلام الإطرائية وأدبيات علم الحديث أو عن طريق

ذلك أن مثل هذا العرض كان سيُعين القارئ المختص في تحديد نقاط الالتقاء الفكري والاختلاف المنهجي بين المؤلف ومعاصريه، وفي تقدير حجم الإضافة العلمية-النوعية التي قدمها في هذا المضمار، ثم في رسم معالم أرضية عامة ينطلق منها التّواصل الفكري المستقبلي سعياً وراء فهم أفضل للقواعد السياسيّة والاجتماعيّة والثقافية التي تحكم حركة هذه العلاقة الجدلية الشائكة التي تعد من أهم مرتكزات البناء الفكري في الإسلام.

وتبقى لنا كلمة أخيرة هي أن الملاحظات التي أُثِّرت في خاتمة هذه المُداسة لا تقلل من أهمية كتاب المستشار عبد الجواد ياسين عن "السُّلطة في الإسلام: العقل السلفي بين النص والتّاريخ"، لأنه كتاب رائد في عرضه، وفريد في تحليله لطبيعة العلاقة الجدلية بين النصّ والسُّلطة والتّاريخ وتداعياتها على العقل الفقهي المسلم، وجرى في تناوله للقضايا الخلافية التي ألبسها التّاريخ ثوباً قدسياً، ومثيراً للجدل في أكثر من موطن. فلا غرو أن هذه القيم المعرفية التي اكتنّزها الكتاب ستقود القارئ والباحث المتمعن في مفرداته إلى رحاب أوسع من التواصل الفكري، الذي سيُوظف في خاتمة المطاف لمصلحة التراث الإسلامي.